

A OUTRIDADE  
SUBVERSIVA:  
REFLEXÕES PARA  
UMA CATEGORIA  
AUTÓCTONE ÀS  
NEGRAS BRASILEIRAS



V SICCAL

[ GT3 - FEMINISMO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS ]

**Gabriela Maria Chabatura**

*Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), Foz do Iguaçu, PR*

## [ RESUMO ABSTRACT RESUMEN ]

Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre a necessidade da criação de categorias epistemológicas autônomas às realidades de mulheres negras brasileiras. Por meio de um giro crítico às linhas de pensamento dos feminismos – branco, negro, decolonial e interseccional - além do Mulherismo Africana, de Clenora Hudson-Weems, este trabalho reivindica a aplicação da categoria de Amefricanidade, desenvolvida por Lélia Gonzalez, como exequível à realidade brasileira. A metodologia adotada neste texto está fundamentada na revisão bibliográfica, nos dados quantitativos-descritivos e nos diálogos contínuos dentro comunidade negra.

**Palavras-chave:** Feminismo. Mulherismo africana. Amefricanidade. Mulher negra. Raça.

This article presents a brief reflection on the need for the creation of epistemological categories autonomous to the realities of Black Brazilian women. Through a critical turn to the lines of thought of feminisms - white, black, decolonial and intersectional - in addition to Africana Womanism, by Clenora Hudson-Weems, this paper claims the application of the category of Amefricanidade, developed by Lélia Gonzalez, as feasible to the Brazilian reality. The methodology adopted in this text is based on literature review, quantitative-descriptive data, and ongoing dialogues within the black community.

**Keywords:** Feminism. Africana womanism. Amefricanidade. Black women. Color.

Este artículo presenta una breve reflexión sobre la necesidad de crear categorías epistemológicas autónomas a las realidades de las mujeres negras brasileñas. A través de un giro crítico a las líneas de pensamiento de los feminismos - blanco, negro, decolonial e interseccional- además del Africana Womanism, de Clenora Hudson-Weems, este trabajo reivindica la aplicación de la categoría de Amefricanidade, desarrollada por Lélia Gonzalez, como factible a la realidad brasileña. La metodología adoptada en este texto se basa en la revisión bibliográfica, los datos cuantitativos-descriptivos y los diálogos en curso dentro de la comunidad negra.

**Palabras clave:** Feminismo. Africana womanism. Amefricanidade. Mujer negra. Raza.

## Introdução

---

O esboço apresentado nas linhas que seguirão deste artigo faz parte de uma construção crítica embrionária que está em confluência com a experiência da autora como pesquisadora das relações étnico-raciais e também como amefricana em diálogo com outras mulheres durante ciclos promovidos e organizados, de maneira independente, de estudos de Filosofia Africana. Portanto, para além da metodologia de revisão bibliográfica adotada, essa produção tem como eixo suleador<sup>1</sup> a experiência de mulheres negras no Brasil a partir da circularidade como experiência de troca.

Isto posto, pretende-se abordar neste trabalho a urgência da criação de uma categoria autóctone que seja capaz de apresentar caminhos possíveis para a (re)ontologização de mulheres<sup>2</sup> negras brasileiras, dilaceradas pelos efeitos do colonialismo. Essa necessidade se evidenciou após a coleta de dados quantitativos-descritivos por meio da aplicação de

um questionário online que demonstrou a dificuldade dessas mulheres se nomearem como feministas, feministas negras, feministas decoloniais, mulheristas, amefricanas ou qualquer outra nomenclatura que poderia ser adequada à situação.

Para iniciar tal desenvolvimento, serão apresentadas algumas problemáticas pelas quais os feminismos (branco/negro/decolonial/interseccional) são incapazes de abarcar essas mulheres em suas pautas quer seja no passado, presente ou futuro. O Mulherismo Africana, categoria idealizada pela afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems, se mostrará como opção em aversão a esses movimentos. No entanto, no avanço deste texto, será notado que essa linha de pensamento também apresenta limitações ao operar em uma lógica universalista – o que será chamado aqui como a cilada ocidentocêntrica<sup>3</sup>.

Por conseguinte, o conceito de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, que leva em consideração a constituição do Ser por meio da bagagem cultural e herança amefricana, se mostrará efetivo para a formulação dessa dissidência epistêmica.

---

1 Utilizo essa palavra em contraposição ao termo “nortear”. A intenção é realizar uma nova leitura do mundo a partir da ótica do Sul, contrapondo a lógica ocidentocêntrica. Esse termo também foi utilizado por Paulo Freire em sua obra “Pedagogia do Oprimido”.

2 Cabe a ressalva na categoria “mulher” como uma das engrenagens do dimorfismo sexual percebido no corpo humano no olhar ocidental. Também reitero consciência sobre a crítica da nigeriana Oyèrónke Oyewùmí sobre o termo “corpo” – ver mais no texto “Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos”, da obra “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” – optou-se por utilizá-lo aqui por entender que ele faz parte da cosmovisão na qual este estudo está inserido. Isto é, dentro do contexto de leitura e percepção do Ocidente.

---

3 A cilada ocidentocêntrica é um conceito que começo a desenvolver nesta jornada sobre a reprodução dos mecanismos de opressão do Ocidente e o imperialismo dos Estados Unidos, que têm como fetiche a universalização de experiências – ignorando assim as relações culturais, sociais e políticas regionais que constituem o indivíduo no seu modo de ser e estar no mundo. Essa postura será vista, sobretudo, em intelectuais com dificuldades para se despir das lentes ocidentais que são naturalizadas e incrustadas nas engrenagens da ordem global.

## 1. Os nossos passos vêm de longe

São com as palavras de Jurema Werneck<sup>4</sup> que se busca compreender aqui a necessidade de se nutrir da ancestralidade para coexistir no presente. Entende-se por ancestralidade, como ensina Sobonfu Somé (2003), a conexão com todos os elementos que os constituem como sujeito e se ancora na dimensão da cosmopercepção – que é “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyewùmí, 2021). Em outras palavras, o caminho de (re)ontologização, (re)humanização e formulações de novas categorias epistemológicas de gênero passa, inevitavelmente, pelo reconhecimento da história daqueles que vieram antes e deixaram como herança estratégias de resistência e sobrevivência após o sequestro, tráfico transatlântico e início da modernidade/colonialismo, em 1492<sup>5</sup>.

Traçar esse marco histórico é fundamental neste estudo, pois, desta maneira, se tornará fácil constatar como esse sistema de dominação – o qual Aníbal Quijano (2005) nomeou como colonialidade do poder – ainda interpela mulheres negras brasileiras. Como teoriza, de forma eloquente, a socióloga nigeriana Oyèrónke Oyewùmí (2021), a própria categoria “mulher” é

4 Jurema Werneck é médica, diretora-executiva da Anistia Internacional Brasil e doutora em “Comunicação e Cultura” pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

5 Coloco-me em concordância com o pensamento de Enrique Dussel, que defende o início da Modernidade antes da Revolução Industrial (XVIII-XIX). Para ele, ela começa séculos antes com a invasão das Américas com as grandes navegações e mudança da geopolítica mundial devido ao colonialismo.

uma construção ocidental, que está imersa numa visão androcêntrica limitante quanto à percepção de mundo devido à composição de um corpo biológico. E as mulheres negras subvertem essa lógica em sua forma de experienciar o mundo.

Ao contrário das imagens controladoras desenvolvidas para mulheres brancas de classe média, as imagens controladoras aplicadas às mulheres negras são tão uniformemente negativas que praticamente forçam à resistência. Para as mulheres negras dos Estados Unidos, o conhecimento construído do eu emerge da luta para substituir imagens controladoras por conhecimento autodefinido considerado pessoalmente importante, de ordinário, um conhecimento essencial à sobrevivência das mulheres negras. (COLLINS, 2019, p. 283).

Ao contrário do que muitos estudos e/ou pensamentos sugerem, a existência de mulheres negras não está condicionada à violência escravocrata, mas sim ao seu passado de riqueza, produção de conhecimento e organização política, cultural e social. E reconhecer e demarcar nela o eixo suleador de vida é existir para além das trincheiras ocidentais e estar em plenitude consigo – como Ser responsável de experimentar a vida em alinhamento cardiográfico. Isto é, reivindicando o coração (e não apenas a razão) como a sede do pensamento, como explica o filósofo Renato Noguera (2015):

(...) é a técnica de ajuste da balança e mensuração e reescrita das palavras a partir do parâmetro da verdade. Cardiografar quer dizer fazer que as palavras que passem pelo coração sejam equilibradas,

harmônicas, isto é, tenham o mesmo “peso” da verdade. Para cumprir esse objetivo, as cinco provisões (audição, leitura, pesquisa, exame e firmeza) acima mencionadas são indispensáveis e devem ser praticadas. Contudo, ainda que seja preciso desopilar o coração para que este tenha as mesmas medidas da pena de Maat. Esse primeiro passo não pode abandonar outras técnicas. Não basta que o coração não seja inflamado, ele precisa tornar-se sereno. A serenidade é o porto de chegada da caminhada filosófica. Tudo isso passa pelo coração, raiz e sede do desejo (xrt-ib) e do pensamento (sxr). (NOGUERA, 2015, p. 124).

Essa abordagem holística, que é refutada dentro da educação bancária e de vieses racionalistas e iluministas, é inerente à existência de pessoas não-brancas – homens, mulheres cisgêneros, transgêneros e não-binários. Trata-se de sujeitos que são constituídos pelos sentidos, pelo contato com a natureza e pela sintonia com a espiritualidade que performam o mundo através de uma abordagem plural. Sujeitos estes que transbordam às limitações/padronizações ocidentocêntricas e rompem com a dialética cartesiana. E que, portanto, coexistem a partir da energia da coletividade.

Neste aspecto, Somé (2003) faz considerações importantes a partir da experiência dela na comunidade Dagara, povos encontrados na costa oeste africana, principalmente, nos territórios de Gana, Costa do Marfim e Togo. Para ela, a comunidade é o lugar de doação, de escuta-ativa, de um acalanto de um abraço – “onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar uma das outras”

(Somé, 2003, p.35). Quando alguém carece desta coletividade fica sem rumo, sem ter para onde ir.

Portanto, para mulheres em diáspora africana, reivindicar uma agência<sup>6</sup> negra é imprescindível para a inegociabilidade de sua humanidade. Afinal, “quando a sobrevivência de mulheres negras está em jogo, criar autodefinições independentes se torna essencial” (Collins, 2019, p.302)<sup>7</sup>.

## 2. Feminismo e a inaplicabilidade às mulheres negras

Os feminismos jamais atenderão às demandas das mulheres negras. Esta afirmação pode parecer bastante polêmica e até mesmo equivocada, porém, os argumentos apresentados a seguir ajudarão a ratificá-la. Para isso, alguns apontamentos históricos sobre os movimentos feministas serão necessários.

O feminismo, de acordo com a síntese de bell hooks (2019), é “um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” e que se iniciou na

6 Conceito de Molefi Kete Asante. Agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana.

7 Faço uma ressalva neste ponto. Criar categorias pode ser interpretado pelo leitor crítico como operar na mesma estratégia ocidental. Prefiro justificar que ao debruçar-me sobre a realidade do Brasil, um país que se apresenta como uma cópia mal diagramada do Ocidente, como afirma a doutora Aza Njeri, exige a necessidade de nos autonomarmos para termos a nossa humanidade validada e reivindicarmos nossa participação e reconhecimento no tecido social.

Europa e Estados Unidos, no fim do século XVIII. Criado por mulheres brancas, o movimento – inevitavelmente – assumiu um caráter burguês que desconsiderava vivências diferentes e estabelecia como foco um posto na divisão de trabalho. Com os esforços destas mulheres voltados para a questão de gênero, as mulheres negras, subalternizadas e escravizadas por causa da quantidade de melanina (cor de pele), não se sentiam representadas pelo feminismo. Afinal, enquanto as brancas clamavam por espaços no mercado laboral, mulheres negras estavam cuidando da casa e dos filhos delas. Como afirma Oyewùmí (2000), o feminismo branco é cativo da construção da família nuclear e, portanto, não reconhece raça ou diferença de classe.

*A mulher no coração da teoria feminista, a esposa, nunca fica fora do domicílio conceitual. Inconscientemente, como um caracol, ela carrega a casa, juntamente com a noção de um casal branco privilegiado, com ela e seus filhos. O problema não é que o feminismo comece com a família, mas, ao contrário disso, ele nunca a deixa, nunca sai de casa. (OYÈWÚMI, 2000, p. 1095).*

No Brasil, segundo Djamila Ribeiro (2018), o feminismo apareceu no século XIX e se caracterizou por três diferentes fases. Na primeira delas, a protagonista foi a educadora Nisía Floresta (1810-1885) e reivindicava-se o sufrágio feminino e o direito ao trabalho sem a necessidade da aprovação do homem/marido. Depois, no início da década de 70, a mulher se tornou objeto de pesquisa dentro no campo das Ciências Sociais, enfrentou a repressão da Ditadura Militar

(1964-1985) e incrementou a divisão técnica do trabalho, aumentando assim expressivamente a População Economicamente Ativa Feminina (PEA) naquele período (Carneiro, 2019). E, por fim, no terceiro momento, já na década de 90, as feministas começaram a fazer uma autocrítica sobre os universalismos dentro do próprio movimento.

Enquanto isso, mulheres negras que resistiam à denominação de feministas participavam ativamente do Movimento Negro e começaram a denunciar casos de racismo e sexismo – e então, com a expectativa de incluir as questões étnico-raciais às discussões, funda-se o feminismo negro. De acordo com a divisão de Rios e Maciel (2017), ele pode ser compreendido em três tempos: (1) mulheres negras, (2) negras jovens feministas e (3) feministas interseccionais. A primeira articulação de mulheres negras, também chamada de “clássico”, surgiu como uma necessidade do processo de redemocratização do país, pelo atravessamento do machismo e união de forças com os irmãos negros.

Em 1988, a antropóloga Lélia Gonzalez, que fazia parte das articulações do Movimento Negro, fez uma crítica ao feminismo hegemônico por não considerar no debate as escrevivências<sup>8</sup> de mulheres negras. Para ela, o movimento sofria da alienação da sociedade hétero-patriarcal capitalista e que, por sua vez, abstraía a natureza multirracial e pluricultural.

Nos outros dois tempos estabelecidos por Rios e Maciel (2017), as jovens negras feministas foram aquelas que começaram a

---

<sup>8</sup> Termo criado e utilizado pela escritora negra Conceição Evaristo para referir-se à escrita de “nós”

questionar o lugar histórico das narrativas negras e articularam novos referenciais; enquanto que as interseccionais<sup>9</sup> surgiram com o crescimento das redes sociais e, consequentemente, a disseminação de conteúdo de intelectuais estadunidenses – entre elas - Kimberlé Crenshaw, responsável pela popularização do termo.

Outro feminismo relevante para este estudo é o decolonial. Nas palavras de Verges (2020), ser feminista decolonial é defender os feminismos de política decolonial, afirmar fidelidade às lutas das mulheres ancestrais do Sul global e despatriarcalizar as lutas revolucionárias. A antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel (2020) complementa:

*Uma posição decolonial feminista significa entender que tanto a raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema colonial moderno. (CURIEL, 2020, p. 137).*

Na obra “Teoria feminista: da margem ao centro”, o esforço incessante de bell hooks, ao apresentar críticas e soluções para o feminismo, demonstra que o movimento foi criado e será essencialmente demarcado pela opressão de gênero. Isto é, a diferença biológica dos corpos sempre encabeçará as discussões – e

<sup>9</sup> Interseccionalidade busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Esse conceito trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Crenshaw (apud Rios e Maciel, 2017).

esse não é um fator de maior prioridade para as mulheres que sofrem preconceitos e são minorizadas por causa de sua cor de pele.

Outro ponto indispensável, também lançado por hooks em seu livro, é a postura das feministas de apartar os homens da participação no movimento. Para mulheres negras, o homem negro (que, assim como elas, é vítima do colonialismo) é tratado como um aliado e não inimigo como as brancas preconizam.

Cabem, portanto, os seguintes questionamentos: por que as pessoas não-brancas precisam gastar energia para se encaixar dentro das construções ocidentais e se sentirem aceitas? Se as mulheres negras são reconhecidas por serem criativas por sobreviverem ao Estado de Maafa<sup>10</sup>, por que não impulsioná-las à criação de categorias de autónomas? Os feminismos interseccional e decolonial nasceram como propostas importantes e necessárias, mas por que tiveram de se apegar ao feminismo?

### 3. Mulherismo Africana: uma alternativa afrocentrada

Como resposta as perguntas do capítulo anterior e contraposição às limitações do feminismo, a afro-estadunidense Clenora Hudson-Weems formulou,

<sup>10</sup> Refere-se ao termo criado pela doutora Aza Njeri em diálogo com a intelectual Marimba Ani que pode ser traduzido, de maneira sucinta, como o estado contínuo do infortúnio negro que se deu em consequência ao holocausto de povos africanos a partir do descolamento de seu território de África, iniciado pelas invasões.

entre os anos de 1985 e 1987, o conceito de Mulherismo Africana. Ao deslocar a África para o centro de suas análises, a intelectual instituiu a urgência das mulheres africanas (do continente ou em diáspora) pensarem a libertação de sua raça a partir de uma epistemologia de luta coletiva para a toda a família. Desenvolvido a partir das contribuições de pensadores da afrocentricidade, como Molefi Keti Asante e Cheikh Anta Diop, o Mulherismo Africana assume como responsabilidade a nomeação de “nós mesmos, para que ninguém faça isto” (Hudson-Wemms, 2020, p.72) a partir de uma perspectiva autêntica africana.

Esse ponto da teorização de Hudson-Wemms é muito interessante porque ela resgata a necessidade das pessoas negras assumirem o caráter de Sankofa<sup>11</sup> – o pássaro que, de acordo com a filosofia do povo Akan, está sempre olhando para o passado para encontrar as respostas para o presente. Traduzindo a metáfora, trata-se da oportunidade das pessoas negras olharem para o berço civilizatório de África e se alimentar do fôlego de seus ancestrais a fim de garantir a energia vital para a sobrevivência no desamor de Maafa (Njeri, 2020).

Assim, o Mulherismo Africana apresenta algumas características básicas para a sua agenda, são elas: automeação; autodenominação; centralidade na família; harmonia com os homens na luta por equidade racial; papéis flexíveis em rechaço aos padrões definidos pelo Ocidente; irmandade genuína entre as mulheres com senso de responsabilidade e cuidado uma com a

outra; força para a sobrevivência do povo negro; compatibilidade masculina com o apoio mútuo e família africana positiva; respeito e reconhecimento para conquistar autoestima e autoconfiança; conexão cultural com a totalidade e autenticidade; espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptabilidade; ambição para alcançar objetivos e metas; e, por fim, o comprometimento com o gestar vida, o amar e cuidar de si como maternal<sup>12</sup> e nutridora. A escritora afro-estadunidense Nah Dove (1998), então, sintetiza:

*Qualquer teoria de libertação Africana futura e contínua e ativismo começa com o esforço para recuperar, historicamente e culturalmente a relação complementar da mulher e do homem como a base para “nossistória” e a autodeterminação. A esta luz, portanto, o Mulherismo Africana como teoria Afrocêntrica assume um papel central e fundamental nesse esforço. (DOVE, 1998, p.20).*

No que tange o cenário brasileiro, centenas de mulheres negras têm encontrado no Mulherismo Africana novas perspectivas e similaridades com a própria realidade. A aplicação empírica deste conceito foi feita durante o Ciclo Mulherismo Afreekana, no Rio de Janeiro, nos anos de 2018 e 2019, coordenado pelas doutoras Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro. Ambas defendem essa travessia como novas vias para o reestabelecimento de humanidade, defesa e sobrevivência

---

<sup>11</sup> Dentro da filosofia Akan, Sankofa significa “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”.

---

<sup>12</sup> No olhar ocidental, a maternidade assume um caráter de fardo para as mulheres e controle sexual. Nesta concepção de Hudson-Weems retoma o sentido cultural africano. Para ler mais sobre o tema, recomenda-se a obra “Motherism: the afroentric alternative to feminism”, de Catherine Obianuju Acholou.

de pessoas não-brancas. É importante considerar também que a tradução da obra de Clenora Hudson-Weems para o português, lançada em 2020 pela editora Ananse, também possibilitou maior difusão sobre o conceito e incentivou novos grupos de leitura e discussões por meio das redes sociais.

Embora preencha a lacuna deixada pelo feminismo, é preciso reconhecer que o Mulherismo Africana também possui algumas limitações – mesmo após ter evoluído para o termo de Mulherismo Africana-Melaninado para incluir todas as mulheres de cor. É impossível desconsiderar que esse conceito foi criado com base na realidade de uma mulher negra em diáspora africana no espaço imperialista dos Estados Unidos, e, por mais que Hudson-Weems tenha se empenhado nos últimos anos em dialogar com diversas mulheres durante convenções internacionais, o Mulherismo Africana nasce de uma inquietação e subjetividade singulares. Outro ponto questionável é que a pensadora utiliza passagens da bíblia para embasar os seus pensamentos sobre espiritualidade e maternidade como algo inerente à natureza das mulheres africanas. Deste modo, ela se desvia do olhar afrocentrado para recorrer a um livro de criação ocidental que serviu (e ainda serve) para subjugar e subalternizar o *outsider* com a doutrinação do cristianismo<sup>13</sup>.

Ainda neste sentido, a professora nigeriana Mobolanle Sotunsa (2009) teceu críticas ao Mulherismo Africano, uma vez que Hudson-Weems termina caindo na cilada

<sup>13</sup> É importante realizar uma ressalva neste ponto para que a crítica colocada aqui não seja considerada rasa. Ainda que os afro-estadunidenses reivindiquem e realizem uma “interpretação negra” da bíblia e seja até mesmo subjetiva e progressista, a teologia bíblica é ocidental – a própria Teologia é uma construção do Ocidente.

ocidentocêntrica e tenta universalizar as experiências das afro-estadunidenses às mulheres africanas no continente. Sotunsa, portanto, considera que as africanas precisam produzir suas próprias teorias para que questões relacionadas à pobreza e economia – duas grandes inquietações contemporâneas em África – sejam enfatizadas.

#### 4. Por uma proposta autóctone: a invocação da Amefricanidade

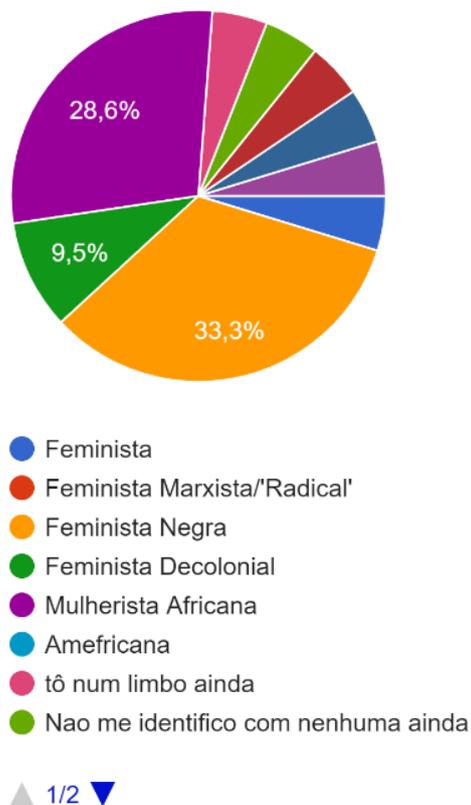
As mulheres negras brasileiras da atual geração possuem a incumbência de refletir, dentro de suas próprias vivências, novas epistemologias para o Movimento de Mulheres. Como afirmaram Luiza Bairros, Sueli Carneiro, Patrícia Hill Collins, Audre Lorde, Clenora Hudson-Wemms, Oyèronké Oyèwúmi – autoras que serviram de alicerce para esta pesquisa – essa ação é o desenlace para que as histórias delas e dos ancestrais sejam honradas sem a necessidade de se render aos labirintos ocidentocêntricos.

Como mencionado na apresentação deste artigo, a necessidade da construção de uma categoria autóctone foi constatada, para além do diálogo contínuo com essas mulheres, através de dados quantitativos-descritivos obtidos através da aplicação de um questionário online a um grupo de 21 mulheres negras, de diferentes cidades do Brasil, cuja média de idade é de 34 anos. Todas se identificam como cisgênero, e 81% delas afirmam que “raça” a interpelam com maior grau de opressão.

O questionário ainda apresentou que apenas uma dessas mulheres se considerou feminista, enquanto que 24% afirmaram não ter certeza com qual nomenclatura se identificam. Isso comprova que, apesar da maioria participar ativamente de grupos de discussão sobre gênero (71%), elas ainda se sentem inseguras de se autodefinirem e/ou não enxergam necessidade de fazê-lo.

### [ Gráfico 1 ] Identificação com as categorias de Movimentos de Mulheres

No movimento de mulheres, como você se identifica?  
21 respostas



Fonte: a autora

Assim, a proposta exibida aqui – como dito anteriormente, de maneira ainda prematura, tem por objetivo instigar a revisão e o aprofundamento na categoria político-cultural de Amefricanidade, a qual se debruçou a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez. A escolha por dar prosseguimento a esse conceito é por entender que Gonzalez é assertiva ao analisar o processo de formação de sociedades multirraciais e multiculturais nas Américas (Sul, Central, Norte e Insular). Ainda na década de 80, ela falava de interseccionalidade antes mesmo da matriz de opressão raça-gênero-classe receber essa denominação e fala de miscigenação antes de definirem a diferença entre os tons de pele com o colorismo. A autora expôs também os estereótipos conferidos às mulheres negras (mãe preta, mucama e a mulata) e pensou numa irmandade entre as mulheres da América Ladina. As contribuições desta intelectual são muitas e ainda não foram esmiuçadas o suficiente.

A ideia da existência de uma América Africana na América Latina surgiu a partir das reflexões de Magno Machado Dias e Betty Milan, dois psicanalistas brasileiros alinhados com os pensamentos de Sigmund Freud (1856-1939) e Jacques Lacan (1901-1981). Em 1985, durante um Congresso Brasileiro de Psicanálise realizado no Rio de Janeiro, Millan apresentou suas críticas sobre os estudos culturais e defendeu a diversidade cultural no território brasileiro num cenário de América Ladina – existência de América Africana antes da invasão e denominação atribuída pelos europeus. Gonzalez, que naquela época se interessava pela temática e acompanhava as produções dos dois profissionais, incrementou o conceito ao se aproximar da abordagem de afrocentricidade de Molefi Keti Asante.

Logo, afirmar-se como amefricana do Brasil, em alinhamento às considerações da antropóloga, significa caminhar rumo à libertação e identidade étnica para nomear as descendências/experiências/resistências africana e ameríndia prevalecentes neste território:

(...) para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – e também as ameríndias –, a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça. A exploração de classe e da discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação. O mesmo reflexo é válido para as comunidades indígenas. Por tudo isso, nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível: lá nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas. (GONZALEZ, 2020, p.147).

A Amefricanidade, portanto, pode ser esse novo pilar autóctone de existência para mulheres negras brasileiras. O desafio que se coloca adiante está em criar esquematizações para que ela possa ser invocada em sua totalidade e, assim, sofisticada com novas contribuições e vivências de pesquisadoras negras da atual geração.

## Considerações finais

---

Este trabalho se apresentou como tentativa de provocação às mulheres negras brasileiras para incentivá-las à formulação de categorias autóctones dentro do Movimento de Mulheres. Ao expor as fragilidades dos feminismos e os universalismos de teorias oriundas da Europa e dos Estados Unidos, minha intenção foi que pudessemos criar consciência que, por mais que nos esforcemos para incluir nossas causas como pautas, elas – inevitavelmente – serão postas em segundo plano por uma organização que tem eixo e espírito ocidentocêntrico.

Parece-me razoável considerar que essa limitação é uma consequência da diferença abissal ontológica entre os sujeitos brancos, negros (africanos e diaspóricos) e não-brancos. O ponto de partida de existência entre esses sujeitos está apartado um do outro; enquanto os brancos se fundam na individualidade e racionalidade, pessoas negras e não-brancas se constituem por meio da pluralidade, da conexão com a comunidade e com a sua pluriperspectiva de perceber e experienciar o mundo.

Portanto, argumento que as nossas forças precisam ser concentradas para que possamos ser capazes de nos autonearmos através de novas epistemologias que coloquem a nossa centralidade em foco. Por isso, entendo que o conceito de Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, supre essa escassez dentro dos estudos de gênero e nos propõe uma sistemática coerente à nossa realidade. E essa

revisão às outras correntes de pensamento nos ajuda a avançar. Assumamos o papel de subversivas! ■

[ GABRIELA MARIA CHABATURA ]

Mestranda em “Estudos Latino-americanos” (PPGIELA/UNILA), pós-graduada em “Cultura, Educação e Relações Étnico-Raciais”, pela USP (Universidade de São Paulo) e membro do Núcleo de Estudos Afro Latino-americanos (Neala). Especialista em “Administração e Marketing Esportivo” pela Estácio de Sá e bacharel em “Jornalismo” pela FIAM-FAAM. E-mail: gabrielachabatura@gmail.com

## Referências

---

- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. In: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p-212-221.
- BORGES, Rosane. Agora é que são elas: pode a subalterna falar-escrever? In: **Esboços de um tempo presente**. Rio de Janeiro: Malê, 2016, p. 101-105.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2009.
- COLLINS, Patricia Hill. In: **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p.278-323.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.124-145.
- DOVE, Nah. Mulherismo Africana: uma teoria afrocêntrica. In: **Jornal de Estudos Negros**, vol. 28, n.5, 1998. p.515-53.
- DUSSEL, Enrique. **Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad**. In: **Tabula Rasa**. Bogotá, Colômbia, n. 9, 2008. p. 153-197.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Bazar, 2020.
- HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- HOOKS, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- HUDSON-WEEMS, Clenora. **Mulherismo Africana: recuperando a nós mesmos**. São Paulo: Editora Ananse, 2020.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Técnicas de Pesquisa. In: **Fundamentos de Metodologia Científica**. Editora Atlas, São Paulo, 2003, p. 174-198.
- MILAN, Betty. O brincar e a sintomática cultural brasileira. **Betty Milan**, 2021. Disponível em: <<https://www.bettymilan.com.br/o-brincar-e-a-sintomatica-cultural-brasileira/>>. Acesso em: 13.out.2021.

NJERI, Aza. Amor: um ato político-poético. In: **Ética e Filosofia**: gênero, raça e diversidade cultural. SANTOS, Franciele Monique Scopetc dos; CORRÊA, Diogo Silva (org.), Porto Alegre, Editora Fi, 2020.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. In: **Currículo sem fronteiras**, v. 19, n. 2, ago. 2019, p.595-608.

NOGUERA, Renato. Amenemope, o coração e a filosofia, ou a cardiografia (do pensamento). In **Semna-Estudos de Egiptologia II**. JUNIOR, Antonio Brancaglioni; LEMOS, Rennan de Souza; SANTOS, Raizza Teixeira dos (orgs.); Rio de Janeiro, RJ: Seshat/Editora Klíne, 2015, p. 117-127.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p.83-95.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds. In: **African notes on Feminist Epistemologies**. Signs, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), p. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIOS, Flavia; MACIEL, Regimeire. **Feminismo Negro Brasileiro em três tempos**: mulheres negras, negras jovens Feministas e feministas Interseccionais, 2017. Disponível em: <<https://www.labrys.net.br/labrys31/black/flavia.htm>>. Acesso em: jul. 2021.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odyssus, 2003.

SOTUNSA, Mobolanle Egunoluwa. Feminism: the Quest for an African Variant. In: **The Journal of Pan African Studies**, vol.3, n.1, 2009, p. 227-234.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WERNECK, Jurema. Ialodês e feminismo negro: In: **O Samba segundo as Ialodês:** mulheres negras e a cultura midiática. Rio de Janeiro; UFRJ, 2007, p.79-82.